汉代谶纬学知识谱系中的儒家文论

程　勇

一、对几个前提性问题的简略说明

谶纬之学在西汉末年浮上知识思想界的表层，延续于东汉经学史，此后虽屡遭禁绝，却始终不绝如缕地发生着影响。依据既有研究成果，可说“谶”是“关于改朝换代的大事的预言”①，是具有“政治煽动和预言吉凶的功能话语”②；“纬”则是正经别传，是儒者推阐论说的私相撰述。二者本有分际，但当某类知识分子为了获取话语权力与思想法权，将“不知作者为谁”而且“渐杂以数术之言”的纬书的著作权归于孔子，更“益以妖妄之词”，“附会以神其说”。于是“孔子不仅是圣而且是神”，“记神话离奇怪诞之说，无所不知，无所不晓”③，至于“弥传弥失”，“遂与谶合而为一”④，这便造成“谶”、“纬”名称的混杂与合流。而其结果是孔子真成了神性教主，塑造孔子这一神性身位的儒家知识人真成了灵知，占星望气推运筮卜等等是他们通灵的手段，谶言纬语则是他们的秘言知识论，故可将谶言纬语视为汉代

---

① 王葆玹：《今古文经学新论》，73 页，中国社会科学出版社，1997。

② 刘小枫：《臆说纬书与左派儒教士》，见其《个体信仰与文化理论》，四川人民出版社，571 页。

③ 钟肇鹏：《谶纬论略·前言》，5 页，辽宁教育出版社，1991。

④ 永瑢等：《四库全书总目·经部·易类六》，47 页，中华书局，1965。

儒家的一种思想和政教文化理念类型。

谶纬之学之所以在两汉之际勃然而兴，乃是因为"谶纬神学动辄讲'革命'、'革政'、'五德'更代，在社会动乱之际有极大的煽惑力"①。因此，借助谶言纬语而荣登皇帝宝座的光武帝一旦"革命"成功，便"宣布图谶于天下"，其意在于"使谶纬书籍定型化，并且用政治和法律的权力来维持谶纬神学的尊严"。② 也正因此，"汉代五经家，不仅今文学家与谶纬有密切的关系，就是古文学家及混淆今古文学家者，其对于谶纬，也每有相当的信仰"③。结果在整个东汉时代，谶纬在国家意识形态与文教制度中引领风骚，不仅是治政法典，也是安排文教制度之圣典，更具有统一群言的权威性质。

作为儒教秘言知识论的谶纬之学，凭藉阴阳五行和八卦两种方式，运演成完整的世界图景，其"基本的哲学基础则是中国文化中独特的天人合一观念"④。那些关于宇宙天地的知识与想象多依据阴阳五行说与象数学而得以成立，其目的是试图将可见与想象的世界万物全部纳入阴阳五行的框架中，依靠数字的推演与阴阳五行的定性比附，使世界成为秩序井然、可解释的，因此也就可以预测世界的变动和历史的进程。虽然不免于牵强附会、荒诞无稽，阴阳五行和易卦理论既使原本零散的知识片段有序化，也为构想井然有序的理想的世界图景提供了操作方式。谶纬家们相信，天地人神、世界万物，基于数字类同以及阴阳五行的比类性质，能够相互感应。在天道崇拜和圣贤崇拜极盛、已经成为社会集体无意识的汉代，这一知识基础和信仰根据实具有不言而喻的解释有效性。

---

① 吕宗力：《东汉碑刻与谶纬神学》，见《研究生论文选集·中国历史分册》(一)，85页，江苏古籍出版社，1984。

② 钟兆鹏：《谶纬论略》，28页，辽宁教育出版社，1991。

③ 周予同：《纬书与经今古文学》，见《周予同经学史论著选集》，56页，上海人民出版社，1996。

④ 吕宗力、栾保群：《〈纬书集成〉前言》，7页，见安居香山、中村璋八编辑《纬书集成》，河北人民出版社，1994。

如同今古文经学，谶纬学在经典释义过程中也引领出旨在规范文化创造的文论叙述。但在正式进入这一问题域之前，我们还必须先行考虑四个问题：

一，清代《诗经》学家陈乔枞认为："《诗纬》……皆察躔象以纪星辰之度，推始际以著历数之运，征休咎以合神明之契。其间天运循环终始之理，人事兴衰得失之原，王道治乱安危之故，靡不包罗囊括，兼综而条贯之，告往知来。"[①] 讨论谶言纬语中的文论叙述，亦当以此为基点和轴心。但现存谶言纬语既为后人辑佚而成，则必有遗失，而辑佚之文既出自于正统经学系统，则必有删节，因此，我们现在对其文论叙述的整理已经注定无法完全恢复其原貌。

二，由于谶纬著作形成的层累性质，在传授上又没有师法家法之类保障纯洁性的制度，其中自相矛盾之处相当多，有些部分还与今古文经学雷同。这是因为：第一，那些关于"诗"、"礼"、"乐"的谶言纬语之所以能保留至今，大多是因为今古文经学家引以注经的缘故，因此，也就自然会选择相同的说法；第二，与意识形态大一统的趋向以及知识分子文化立场的趋同相一致，两汉思想界存在着标准化的倾向，今古文经学和谶纬都是如此，其中自然包括一些基本的文论观念。

三，与今古文经学文论叙述的话语构造方式相同，谶纬文论叙述也是在经典释义过程中引领出来的，只是经典在谶纬家看来具有神性品质。例如，对经学家来说，首要解决的是经典文本的正当性论证问题，其在文论上发生的意义就涉及到如何理解文的本原。在谶纬家看来，六经昭示天心，囊括万物，开启王道，是皇天上帝颁示于人的神章灵篇，而此神章灵篇又必得圣王才能体察，如是则不啻为儒教圣王弘道立教之所凭藉，所谓"天人同度，正法相授。天垂文象，人行其事，谓之教。教之为言效也。上为下效，道之始也"（《春秋元命包》），而"六经所以明君父之尊，天地之开辟，皆有教也"（《春秋说题辞》）。

---

① 陈乔枞：《诗纬集证·自序》，见《续修四库全书》（总 77 卷），761 页，上海古籍出版社，1997。

又如，推崇六经的典范意义、进而以六经所昭示的道义原则转化现实政治，是经学家共同的运思取向。谶纬家的独特之处是其神义化的经典圣性论。此论所及，则纬书也具有神性品质。例如《春秋演孔图》就成了天帝昭示孔子作《春秋》的神书："得麟之后，天下血书鲁端门曰：趍作法，孔圣没。周姬亡，慧东出。秦政起，胡破术。书纪散，孔不绝。子夏明日往视之，血书飞为赤乌，化为白书，署曰《演孔图》，中有制图作法之状。"（《春秋演孔图》）

四，由天人感应进而神人感应，既是谶纬学构造知识、阐发思想、张扬信仰之通途，也是谶纬家构造文论叙述之理则。由于世界秩序统摄于神，因此，汉儒有关"诗"、"乐"的共识性理解在谶纬中便具有了神秘主义指向。

在谶纬家看来，经典乃是圣人对于神灵昭示的书写，那些文字都具有非同寻常的神圣意蕴。通过对孔子等圣王制作经典心意和作法的体察，谶纬家表达了一种神秘化的文论叙述类型：世界和历史都出自神意安排，所以整齐有序、有条不紊。神是令人敬畏的，但对人充满了关怀，所以才频频昭示趋吉避凶的征象，并委托圣王通过文字、声音、形象，将此征象所指示的意义传达给凡人。例如，"孔子明天文，占妖祥，若告非其人，则虽言之不著"（《春秋握诚图》）。于是"元年春王正月"便有"黄帝受图"所昭示的"五始"之义："元者气之始，春者四时之始，王者受命之始，正月者政教之始，公即位者一国之始。"（《春秋元命包》）甚至托孔子语态说："传我书者，公羊高也"（《春秋说题辞》），则《公羊》先师跻身由孔子钦点的圣徒之列。

基于上述考虑，我将以《纬书集成》辑佚较多的有关"诗"、"乐"的谶言纬语为分析材料，尝试重构出统摄这些材料的文论构架。这一文论构架所依托的是谶纬家对世界秩序的神话论构想，"诗"、"乐"正是在这一秩序中才得以安置，并获得规定性的。

二、谶言纬语中的文论叙述

谶纬家玄想出一幅井然有序的世界图景，天地人神、自然社会、

精神物质虽然各有分际，但借助各种途径往来交通，“诗”、“乐”之所作，亦比类而起，与世界整体秩序交互感应，是此秩序之有机构成物。例如，《乐稽耀嘉》说：“东夷之乐，持矛舞，助时生也。南夷之乐，持羽舞，助时养也。西夷之乐，持戟舞，助时杀也。北夷之乐，持干舞，助时藏也。”这是对于“中国”周边少数民族之“乐”的知识与想象，涉及乐容、乐仪、乐义，四夷所持“矛”、“羽”、“戟”、“干”，或有现实依据，而以舞“助时生”、“养”、“杀”、“藏”，安排得如此齐整，则正与《易乾凿度》所云之“四正四维”相应，东西南北方位不同，在宇宙运行大系统中即发挥“生长收藏”四种功能，与其相配之“乐”，亦当循由此径，故可有助于“时”，而此四“乐”亦为宇宙大秩序中之不可或缺者。

谶纬家还运用五行、四方、四时、五音、月历、声律、天干地支相互配合，来构造宇宙图景①。不同方位所配合之音律不同，则于此方位产生之诗乐风格也就有不同，《诗含神雾》即据此解释齐风、陈风、曹风、秦风、唐风：

> 齐地处孟春之位，海岱之间，土地汙泥，流之所归，利之所聚，律中太族，音中宫角。陈地处季春之位，土地平夷，无有山谷，律中姑洗，音中宫徵。……曹地处季夏之位，土地劲急，音中徵，其声清以急。……秦地处仲秋之位，男懦弱，女高膫，白色秀身，音中商，其言舌举而仰，声清而扬。……唐地处孟冬之位，得常山太岳之风，音中羽，其地硗确而收，故其民俭而好蓄，此唐尧之所起也。

这些以宫角、宫徵、徵、商、羽断配齐、陈、曹、秦、唐等各地国风在音律上的不同，表明谶纬家们的一种意图，即将诗篇分配于想象中的世界图景畛域，以此表明世界的完整性即使在本身并无秩序可言的诗篇中亦能成立，由此便可依据感应理则，由“诗”而知“政”，进而以“诗”

---

① 前辈学者对这种配合的详细情形多有论述，冯友兰即曾在其《中国哲学史》（下册）中图示此种配合，并说：“不明此，则西汉人所说之话，吾人将有许多不能解也。”（9—10页，华东师范大学出版社，2000）；亦可参萧吉：《五行大义》（钱杭点校），上海书店，2001。

为教，通神灵，齐民俗。

谶纬家论“诗”、“乐”之功能即据此而发。《诗含神雾》说：“《诗》者，持也，以手维持，则承负之义，谓以手乘下而抱负之。……在于敦厚之教，自持其心，讽刺之道，可以扶持邦家者也。”这些判定并未越出《礼记·经解》所集中表述的“温柔敦厚，《诗》教也”的汉儒论《诗》纲领。所谓“扶持邦家”即《毛诗序》所云：“经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗”。钟肇鹏以为：“《诗纬》以扶持邦家为说，注重《诗》的社会政治作用，这是儒家《诗》教的共性，但以《诗》训持，说者认为乃《齐诗》的解释。”[①] 这种解释确实深得谶纬家用心，如《乐动声仪》就说：“承天心，理礼乐，通上下四时之气，和合人之情，以慎天地者也。”则“诗”、“乐”之通“人心”，盖本于“天心”，其间转换关键即在“君心”即圣王的体认：“圣人作乐，绳以五元，度以五星，碌贞以道德，弹形以绳墨，贤者进，佞人伏。”

而且，皇天上帝安排宇宙秩序，又凭藉感其精而生的圣王代理人间秩序，这些圣王具有天神所赋予之道德选择上的超越性，以及成就治功的圣智。儒家圣人孔子“感黑龙精”而生，虽仅为“素王”[②]，亦具神性，因此同样具有神迹和圣功：“孔子论经，有鸟化为书。孔子奉以告天，赤爵（雀）集书上，化为玉，刻曰：孔提命，作应法，为赤制。”（《春秋演孔图》）“为汉帝制法”、“为天下制法”云云，不仅指政教制度安排，也包含文化规范意味。而且，既然“圣人虽生异世，其心意同如一也。”（《乐稽耀嘉》）故孔子制法与古今圣王无异，而谶言纬语所体认孔子心意也就是古今圣王的心意。

于是，“诗”、“乐”作为圣王的伟大创造，就有如下三方面的功能：

一，以“诗”、“乐”感通神灵，进而促动宇宙秩序的正常运行。《乐稽耀嘉》有云：

---

① 钟肇鹏：《谶纬论略》，84页，辽宁教育出版社，1991。

② 如《论语谍考》云：“叔梁纥与颜征在祷尼丘山，感黑龙之精，以生仲尼。”《论语崇爵谶》云：“子夏共撰仲尼微言，以当素王。”见《纬书集成》，1069页，1079页，河北人民出版社，1994。

用鼓和乐于东郊，为太皞之气，勾芒之音。歌随行，出云门，致魂灵，下太一之神。……用声和乐于中郊，为黄帝之气，后土之音。歌黄裳从容，致和散灵。……用动和乐于郊（按：此处有阙文，颛顼水德，其位在北，故当为北郊），为颛顼之气，玄冥之音。歌北凑大闰，致幽明灵。

其以东郊、中郊、北郊配合太皞、黄帝、颛顼诸帝，与谶纬家所安排之世界秩序相合，而“下太一之神”、“致和散灵”、“致幽明灵”云云，是说“诗”、“乐”具有感通神灵的功能。既能感通神灵，则亦能感化天地，促动宇宙运行，万物生长：“五音和，则五星如度。”（《乐动声仪》）将音律与方位、神灵排设得如此有序，并以“气”作为感通的媒介，已不复是单凭直觉、想象与经验的通神方法，而是较为后起的知识和思想。

二，以“诗”、“乐”察知政治得失。《诗》的汇集编订，本源于周代帝王以《诗》观民风、教国子为将来从政做准备的制度，这种观念为汉儒所继承。而谶纬家所说：“圣人之作乐，不可以自娱也，所以观得失之效者也”，“乐听其声，和以音，考以俗，验以物类”（《乐叶图徵》），“治世之音，温以裕，其政平。乱世之音，怨以怒，其政乖。诗道然。”（《诗含神雾》）与《礼记·乐记》所述并无实质不同，连文句都相类似：“治世之音安以乐，其政和；乱世之音怨以怒，其政乖；亡国之音哀以思，其民困：声音之道与政通矣”，“审声以知音，审音以知乐，审乐以知政，而治道备矣”。可知由“诗”可以了解治乱得失、风俗民情以至物产品类，是汉儒的共同意见。但是，谶纬家对诗篇的具体解释更多地遵循了以阴阳灾异说《诗》的基本思路，如《诗含神雾》解说《十月之交》：“烨烨震电，不宁不令，此应刑政之大暴，故震电惊人，使天下不安。”本诗原有此义，而解诗者更发挥之，明以“刑政大暴”应“震电惊人”。以阴阳灾异解说诗篇也是今文齐《诗》学与韩《诗》学的一般思路，谶纬家的特别处是进而将那些异常的自然现象视为神灵的启示，而诗篇正是对此启示的书写。

至于“乐”，在谶纬家看来，各种器乐、乐律和君、臣、民、法度等社会人事存在一一对应的关系：

> 钟音调，则君道得，君道得，则黄钟、蕤宾之律应。君道不得，则钟音不调，钟音不调，则黄钟、蕤宾之律不应。鼓音调，则臣道得，臣道得，则太簇之律应。管音调，则律历正，律历正，则夷则之律应。声（按：当为磬字）音调，则民道得，民道得，则林钟之律应。竽音调，则法度得，法度得，则无射之律应。琴音调，则四海合岁气，百川合一德，鬼神之道行，祭祀之道得，如此则姑洗之律应。五乐皆得，则应钟之律应，天地以和气至，则和气应；和气不至，则天地和气不应。（《乐叶图徵》）

因此，通过观听器乐"调"与"不调"，便可察知得失之效。

三，以"诗"、"乐"治政理事，又可从两方面理解：

其一，《诗含神雾》说："颂者，王道太平，成功立而作也。"《乐叶图徵》说："受命而王，为之制乐，乐其先祖也。"即以"诗"、"乐"昭示帝王为政之德，敬告先祖与神灵，藉此显示王者受天命而王的治统正当性。如此则有天降瑞应，以示上帝的嘉奖，所谓："五音克谐，各得其伦，则凤皇至。"（《乐叶图徵》）于是，"五音克谐"就表征着由"君臣民事物"构成的社会秩序和谐融洽，反之，"商声欹散，邪官不理；角声忧愁，为政虐民，民怨故也；徵声哀苦，事烦民劳，君淫佚；羽声倾危，则国不安"（《乐纬》），社会秩序即混乱不堪。就此而言，今文学所说："宫为君，商为臣，角为民，徵为事，羽为物。五者不乱，则无怗懘之音矣。"（《礼记·乐记》）古文学所说："颂者，美盛德之形容，以其成功告于神明者也。"（《毛诗大序》）与纬书所说相互发明，可证谶纬家同样坚持了汉儒文论叙述的政治功利主义路线："五音"之不同并不因为五种音声本身的性质，而是决定于其象征的社会秩序，而这种社会秩序又是按照儒者的政治理想进行规定的。

其二，教化天下，维护皇天上帝所设而据天安排之政制秩序："乐者，移风易俗"，"以雅治人，风成于颂"（《乐动声仪》）。这与今文家所说："乐也者，圣人之所乐也，而可以善民心。其感人深，其移风易俗，故先王著其教焉。"（《礼记·乐记》）堪相比证。而"乐教"之所以可能，则是因为在五音与人的五脏之间存在着基于阴阳五行同等性质的对

应，而且器乐、乐律也同社会人事一一对应，故通过观听内在调和的各种器乐，也就能够知晓各种社会人事的规则。

三、《诗纬》中的《诗》学理论

两汉《诗》学流派声势最大者为齐、鲁、韩、毛四家，但在四家之外肯定存有别说，这是学界的共识。《诗纬》既阐说诗旨，且如陈乔枞所说"圣门言诗之旨，有线未绝，端赖乎是"，则探讨《诗纬》中的《诗》学理论，有助于理解两汉《诗》学的整体状况。

在基本的诗歌观念方面，现存《诗纬》与四家《诗》、尤其是齐《诗》学多有相同相通。对此，倘将《诗纬》视为后起的解《诗》著作，则可以说《诗纬》是对如《礼记》之类著作关于诗歌的材料，以及四家尤其是齐《诗》诗说的糅合拼凑，这当然是一种可能性，而且有文本可据；但也得考虑另一方面的可能，即将这些基本观念视为普遍性的识见，各家《诗》学不过是按照自己的旨趣，以不同的话语方式加以表达。这种可能性基于两方面的判断：第一，各家《诗》学有相同的解释对象与大致相同的学问背景和问题意识；第二，徐复观推测"先秦本有一叙述诗本事并发挥其大义之'传'，为汉初诸家所共同祖述，而不应强分属于某一家。"[①] 上海博物馆收购所得战国楚简中，有孔子论诗的二十九简材料，后整理为《孔子诗论》，学者相信是孔门弟子对孔子说《诗》的记录，甚至可能就是相传"发明章句"的子夏所作，而子夏又是传《诗》的源头[②]，就有可能是汉初诸家《诗》学所"共同祖述"的本子。纬书的兴起固可确定为西汉成帝、哀帝之后，但那是就谶纬在国家文教制度中占居要位而言，至于纬书的成型则一定有其源流统绪。《诗纬》当也如此，其源头也可能是类似《孔子诗论》的先儒说诗著作，只是在后来的发展中不断吸收其他诸家《诗》说及解《诗》方法，累积而成。

---

① 徐复观：《两汉思想史》(第三卷)，8页，华东师范大学出版社，2001。

② 详参《上博馆藏战国楚竹书研究》中关于《孔子诗论》的研究论文，上海书店，2002。

甚至,《诗纬》中还保存了相当古老的诗歌观念。例如《诗含神雾》有云:"孔子曰,诗者,天地之心,刻之玉版,藏之金府。"这可能就是一种相当古老的诗歌观念。所谓"玉版",据1987年安徽凌家滩第四号墓出土形制,是一种方形的玉器,"正面有刻琢的复杂图纹。在其中心有小圆圈,内绘八角星形。外面又有大圆圈,以直线准确地分割为八等份,每份中有一饰叶脉纹的矢形。大圆圈外有四饰叶脉纹的矢形,指向玉版四角"[①]。这一玉版出土时夹在两片用于占卜的玉龟甲(背甲、腹甲)中间,说明是用来占卜的器具,则"刻之玉版"云云便与巫术相关,是巫师的作为。一般认为玉版的形制表明"中国人已经有了天圆地方、大地有四极八方、四方有神祇作为象征的空间观念"[②],因此《诗含神雾》这段"孔子曰"就可能包含着以"诗"感通天地神祇的意思。这种托孔子语态表达的诗歌观念在两汉《诗》学中是相当独特的,我猜测《诗纬》可能继承了远古巫师的文化传统;其训"诗"为"持也,以手维持,则承负之义,谓以手乘下而抱负之",就可能来自于对远古时代巫师从事祭祀活动的记忆。刘勰《文心雕龙·明诗》将其释为"持人情性",恐怕已是后起之义。

现存《诗纬》片段有一些关于具体诗篇的解释,如释《驺虞》:"彼茁者葭,一发五豝。孟春,兽肥草短之候也。"释《蟋蟀》:"蟋蟀在堂,流火西也。"(《诗汎历枢》)这是对诗句描述的景象所处季节的解释。再如释《关雎》:"关雎知原,冀得贤妃、正八嫔","关雎恶露,乘精随阳而施,必下就九渊,以复至之月,鸣求雄雌"(《诗推度灾》)。这是对诗旨的解释。由此片段,有理由猜测《诗纬》也采用了文字训诂、分章析句的解诗方法。但这些解释在《诗纬》诗论结构中只是基础性的工作,在通解诗篇以后,《诗纬》家更为关注的是将已经规定了意义的诗篇置于宇宙运行的大秩序中,以揭示历史运动的规律,揭明受命而王、受命—革命的正当性,并依据音律体察民情,以教化天下。

---

① 李学勤:《走出疑古时代》,115页,辽宁大学出版社,1997。

② 葛兆光:《中国思想史》(第一卷),88页,复旦大学出版社,1998。

在《诗纬》中，“四始”、“五际”是一个理论整体。《诗推度灾》云：“建四始五际而八节通。”所谓“八节”是指一年中阴阳交际的八个关节点，而“四始五际”理论就是说明其间阴阳转化情况，并以之配合诗篇说明王道兴废之所由的。“四始”说强调了王朝起兴盛衰的四个起始点，“五际”说强调的则是王朝政治变改的五个关节点。对“四始五际”所配诗篇，研究者曾提出种种推排方法，以遥想古人心迹。从思路上说，盖有两种：一是将十二地支与《诗》相配，一是按“三期”说将十二地支与《雅诗》相配。前说可能过于宽泛，且不合《诗纬》以“四始五际”探究王政兴衰之历史规律的意图；后说在取《诗》范围上合乎《诗纬》意图，但仍属猜测。所谓“三期”是运用十二地支推算时历的方法，每支分三节，一节当十年，故有三百六十年，与一年三百六十日整数相当，但具体推算是从亥仲起始的，因此就一个王朝的兴衰史来说只有三百五十年，此后便当开始新的受命。这是对历史发展的一种机械论和神义论的解释。若以之配《雅诗》，一支三节配三篇，则从“亥仲”到“戌季”，共三十五节 105 篇，正合《雅诗》总目[①]。

《毛诗》、《鲁诗》都有“四始”说，《毛诗》以风、大雅、小雅、颂为“四始”，《鲁诗》更明确地说：“《关雎》之乱以为《风》始，《鹿鸣》为《小雅》始，《文王》为《大雅》始，《清庙》为《颂》始。”[②] 郑玄《笺》云：“始者，王道兴衰之所由也。”孔颖达《正义》云：“此四者，人君行之则为兴，废之则为衰。”[③] 都揭明“四始”观念提出的原因。《诗纬》“四始”，与《毛诗》、《鲁诗》大有不同，不仅对所以为“始”的诗篇的选择有异，而且将诗篇与阴阳五行、四季相配，比较二家以诗义当“王政之所由废兴”，更其复杂。陈乔枞对此有相当精深的理解：

> 纬说因金木水火有四始之义，以诗文托之，盖欲王者法五行而正百官，正百官而理万事，万事理而天下治矣。政教之所从

---

① 可详参迮鹤寿在其《齐诗翼氏学》中的具体排比，见《续修四库全书》（总 75 卷），上海古籍出版社，1997。

② 《史记·孔子世家》，1936 页，中华书局，1959。

③ 《毛诗正义》，见《十三经注疏》（上），272 页，中华书局，1980。

出，莫不本乎五行，乃通于治道也。

四始者，五行本始之气也。亥地西北，坎水居之；寅地东北，震木居之；巳地东南，离火居之；申地西南，兑金居之。

古之作乐，每三诗为一终。……说始际者，则以与三期相配，如《文王》为亥孟，《大明》为亥仲，《緜》为亥季，其水始，独言《大明》，犹三期之先仲次季而后孟也。①

以此为思考基点，可从两个方面来解说《诗纬》"四始"大义：

第一，"四始"首先是指以阴阳五行说构建起的循环不息的宇宙系统论，"始"是四季所起始，金木水火主运四时，五行对应八方；八方对应八卦，阴阳之气依方位运行其间，阳气从始至终，阴气从终至始，表现四季的循环更替，万物的死而复苏，而这些又可由卦爻阴阳的增减转变而知。至于"四始"要始于"亥"，则是因为："亥者，核也，阂也。十月闭藏，万物皆入核阂。"（《诗推度灾》）"凡推其数，皆从亥之仲起，此天地之所定，阴阳气周而复始，万物死而复苏，大统之始。"（《诗汎历枢》）

第二，宇宙自然与历史人事皆因五行相生而循环不息，因此王者当效法宇宙运行规则而"正百官"、"理万事"。在此方面，《大明》等四组十二篇提供了来自周朝历史的王道兴废之所由，但是这十二篇在《诗纬》中具体包括哪些诗篇，却无法断定，陈乔枞所举是按《毛诗》，但他也承认《诗纬》的排序与《毛诗》不尽相同。

揣测说诗者心意，统而观之，《大明》等诗篇所揭示的正是周王朝由受命而兴至于衰败而亡的过程，而以之为"始"者，则是因为在此四个关节点上之阴阳际会足可为王者取法：

《大明》记述周朝初兴之际，正如在旧的生命体中蕴育新生命的开始，故以之配"亥"。经过古公亶父、王季两代的努力，此时文王虽已受天命，却仍臣服于殷，力量尚微弱，所以，君主应"小心翼翼，昭事

① 陈乔枞：《诗纬集证》，762页，786页，《续修四库全书》（总77卷），上海古籍出版社，1997。

上帝”，内修德性，善择佳偶贤妃，养育明德后代，谨慎夫妇之伦，以为天下取范，盖因在经学家看来，夫妇之伦为王道之本。以十二月消息卦考之，“亥”当《坤》卦，《坤》卦纯阴，与《大明》配合，正有两义，一是《坤》卦象王后之德，此即善择贤妃之义；一是“阴柔事物其性虽柔，但渐积渐盛，力量同样无穷……应该随顺自然，因势利导，积极促成矛盾向好的方向转化。”① 此即“小心翼翼”之义。相应于季节，即是冬季，生命正是在漫长寒冷但又具孕育性的冬季成长起来的。

《四牡》写“文王为西伯之时，三分天下有其二，以服事殷。使臣以王事往来于其职，于其来也，陈其功苦以歌乐之。”② 虽仍臣服于殷，却“三分天下有其二”，已蓬勃兴起，故以之配“寅”：“寅者，移也，亦云引也。物芽稍吐，引而申也，移出于地也”，“寅者演也，物演渐大，少阳之气也”（《诗推度灾》）。此时当王朝兴盛之际，王事繁多，因此王者当体恤臣民劳苦，合理役使，并记其功勋以示慰劳，是正君臣、君民之伦。“寅”当《泰》卦，由《坤》经《复》卦、《临》卦，阳爻渐增至三，所谓“少阳之气也”，此后便一路通泰。但王者又应居安思危，力求上下交泰。相应于季节，即是春季，所以有“《四牡》，草木萌生，发春近气，役动下民”的说法。

《嘉鱼》所记为周朝礼乐文化之盛，此时已进太平盛世，故以之配“巳”：“巳者，已也。故体洗去，于是已竟也。”（《诗推度灾》）“巳者，已也。阳气已出，阴气已藏，万物出，成文章。”（《诗汎历枢》）当此盛世，王者应当积极从事制礼作乐的文教创制，改正朔，易服色，兴文教，这就要尊用贤才，所谓“乐与贤者共之”③。“巳”当《乾》卦，《乾》卦纯阳，极尽恢宏，但同时潜伏着盛极而衰的危机，所以君主应当谦虚谨慎，不以领袖自居，与贤者一起致力于国家民族文治武功的建设，这样才能保障太平盛世的长久稳固。相应于季节，即是夏季，万物竞相

---

① 蒋凡：《周易演说》，18 页，湖南文艺出版社，1998。
② 《毛诗》郑笺，见《十三经注疏》（上），407 页，中华书局，1980。
③ 《毛诗》小序，见《十三经注疏》（上），419 页，中华书局，1980。

展现风采，所以有“立火于《嘉鱼》，万物成文”的说法。

《鸿雁》所记为周室衰落、王道衰微，故以之配“申”：“申者，伸也。伸犹引也，长也，衰老引长。”（《诗推度灾》）此时虽然阴气极盛，王朝已趋近末路，“万民离散，不安其居”，是衰败之始，但王者尚可努力于“劳来还定，安集之。至于矜寡，无不得其所焉”①。以调和阴阳，庶几可出现王朝中兴的局面。“申”位当《否》卦，“从全卦言，《否》卦象征以阴长阳消的否闭；但从上乾而言，则在泰与否的斗争中，九四已开始消阴为阳，九五则进一步发展，根本扭转了时局，阴消阳长，转否为泰”②，因此尚有努力余地。相应于季节，即是秋季，所以说“金立于《鸿雁》，阴气杀，草木改”，一片凋零不堪的景象，足以为人警戒。

“四始”大义略见上述，从中可知：《诗纬》所说“四始”在根本旨意上与汉代《诗》学并无异义，皆旨在以《诗》所记载的周朝历史为镜鉴，从中归纳出“王道治乱安危之故”，其中凸显的尊贤、重民的德治主义政治理念，乃是经学家的普遍信念。将诗篇与阴阳、五行、月历、方位、季节等相配合，并曲为之解，则是旨在为此理想主义的思想论说寻求天道依据。但从另一方面看，这又未始不是相当古老的舞乐观念的遗存。

所谓“五际”说同样是以干支位配合诗篇，于是《天保》配“卯”位，于节气当“春分”；《祈父》配“酉”位，于节气当“秋分”；《采芑》配“午”位，于节气当“夏至”；《大明》同前，于节气当“立冬”。合“四始”说以观，则有立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬七个节气，不够“八节”之论，但少了与冬至相配的“子”位，则“建四始五际而八节通”便不可解。对此有两种可能的解释：一是《诗纬》家本没有配合“子”位之《诗》，一是《诗纬》辑文佚失了“子”位。

现依照传统的解说思路，试略作发挥，将《诗纬》“五际”说大义胪列如下：

---

① 《毛诗》小序，见《十三经注疏》（上），431 页，中华书局，1980。

② 蒋凡：《周易演说》，99 页，湖南文艺出版社，1998。

第一，所谓“五际”是“阴阳终始际会之岁，于此有变改之政”①，意在强调“变改”的时机，则“五际”即阴阳终始往复之五个关节点：“亥”当“立冬”，于卦为《坤》，虽然纯阴，却酝酿着阳气，至“冬至”则一阳生，变为《复》；至于“春分”之“卯”，于卦为《大壮》，则阳盛阴衰；至于“立夏”之“巳”，于卦为《乾》，纯阳，便渐生阴气；至“夏至”之“午”，则阳谢阴兴，于卦为《姤》；至“立秋”之“申”，则阴长阳消，于卦为《否》；至“秋分”之“酉”，则阴盛阳微，于卦为《观》；至于“戌”，则阴极生阳，于卦为《剥》。这样看来，“卯酉之际为革政”者，是说“卯”虽为阳盛阴衰，“酉”虽为阴盛阳微，但都有一盛一衰，不比“寅”与“申”之阴阳匹敌，故从“卯”到“酉”，是阳盛极而衰，从“酉”到“卯”，是阴盛极而衰，是两个发生重大变改的关节。而“午亥之际为革命”者，是说“午”位之《姤》五阳一阴，“亥”位之《坤》纯阴，与所从来“巳”位之《乾》纯阳、“戌”位之五阴一阳之《剥》相比，在卦象上发生了重大的变动。

第二，基于上述卦位阴阳的推演，“卯”位是从阴阳匹敌进到阳盛阴衰之关节点，是“革政”之际；“午”位是从纯阳进到阴谢阳兴的关节点，是“革命”之际；“酉”位是从阴阳匹敌进到阳谢阴兴的关节点，是“革政”之际；“亥”位是从极阴生阳进到纯阴兴阳的关节点，是“革命”之际。此外，既然陈乔枞已经考出“亥”当为“戌亥之间”，则“戌亥之间”是为一际。其理由有二：第一，如郎顗解释“神在天门，出入候听”是“言神在戌亥，司候帝王兴衰得失，厥善则昌，厥恶则亡”②。第二，由“戌”到“亥”，是“万物死而复苏，大统之始”，由此开始了新一轮循环。比之于生命历程，则“亥”为一际，是孕育于旧生命体中的新生命的开始；“卯”为一际，是新生命开始脱去旧壳、崭露新气象的时机；“午”为一际，是新生命体内开始出现不稳定因素的时机；“酉”为一际，是不稳定因素已经严重影响生命健康的时机；“戌亥之间”，当西北生水之地，是阴极盛而阳极微，旧的生命体死亡并预示着新生命将

① 《汉书·眭两夏侯京翼李传》，孟康注引，3173页，中华书局，1962。

② 《后汉书·郎顗襄楷列传》，1065页，中华书局，1965。

要诞生的时机。

第三，由孔颖达所引可知："亥"配《大明》，"卯"配《天保》，"午"配《采芑》，"酉"配《祈父》，已有四际，再加上翼奉所说"闻五际之要《十月之交》篇"①，将《十月之交》配于"戌亥之间"，则"五际"可成。进一步说，《大明》处冬季之始，《天保》处春季之仲，《采芑》处夏季之仲，《祈父》处秋季之仲，《十月之交》处秋之季、冬之始的交界。合"四始"所说以比拟王朝命运史，则《大明》是开国之初起，《四牡》是王朝之勃兴期，《天保》是王朝之兴盛期，《嘉鱼》是王朝之极盛期，《采芑》是王朝之初衰期，《鸿雁》是王朝之中衰期，《祈父》是王朝之颓衰期，《十月之交》是王朝衰亡期。于是，所谓"五际"正当一个王朝开国初起、兴盛、初衰、颓衰、衰亡五个时期。《诗纬》家将这五个时期视为极其重要的时期，认为王者如能在此时期内积极采取措施，谨慎治理政事，就能达到王朝永固的目的。他们认为周王朝的历史就提供了这方面的经验教训，而《雅诗》就是周王朝的历史叙述，其中体现了儒家基本的政治文化立场与治政观念。

具体说来，《大明》组诗写周代受命而王的情形，体现了儒家德化的天命观；《天保》叙述周公继承文武事业，通过种种政治举措，奠定了王朝盛世的基础，体现了宪章文武周公的儒家基本的治政模式；《采芑》记宣王中兴但已露衰相，天命转移迹象已始萌芽，体现了儒家的外交观和重民观；《祈父》叙述宣王末年，用人非贤，而官非其人则职废，结果屡战屡败，于是贤人逃去，体现了儒家的尊贤观与量才授职的用人观；《十月之交》刺幽王时皇父擅恣，褒姒专宠，虽然国运尚在，但王朝灭亡已为期不远，此后便进入春秋之"霸政时期"(钱穆语)，开始孕育新王朝的兴起，这里体现出儒者加强君权、限制外戚势力的政治观念。

由《大明》至《十月之交》，天命随着王朝兴衰的历史进程而流转递嬗，《大明》揭示的是受天命而王，《十月之交》揭示的是逆天命而

① 《汉书·眭两夏侯京翼李传》，孟康注引，3173页，中华书局，1962。

亡，所谓"顺天者昌，逆天者亡"，但天命之失实际从《采芑》已经开始，而"天地之道，阴阳代嬗，治乱相承，阴生阳死，阴盛阳衰，极治则生乱，乱则思治，故曰革命"①。《天保》、《祈父》，皆继承上一时期的治政方针，虽然因"天道用阳不用阴"而处于或上或下之不同时代，却皆为"阴阳之气所交会，日月至此为中道，万物盛衰出入之所，故为革政"②。一是断裂式的变革，一是渐进式的变改。至于《十月之交》，从《祈父》言是"革政"，从《大明》言是"革命"，而"神在戌亥，司候帝王兴衰得失，厥善则昌，厥恶则亡"，有历运变改之征，可称为"革运"。

"五际"说略如上述，从中可见其与"四始"说相同的、基于阴阳消长虚盈的"天道—自然—历史—诗篇"同一的话语构造方式，因此构造出的话语也便具有天经地义的权威性。"四始"、"五际"说的核心意指是受天命而王，从"亥仲"至"戌亥之间"，即构成了受天命而王的全过程，只不过有顺、逆之分而已。从其整体结构看，任何一个王朝皆应此过程，是天道本然，因此天下便非一姓王朝所专有，其最终灭亡是必然的，这可见出《诗纬》家革命思想的彻底性，故刘小枫说："纬书家才是汉代今文家革命思想的集大成者。"③ 但此学理上的彻底性在进入实际政治操作时，却出现了缺口，即如郎𫖮上疏所称：一姓王朝只要通过改元更始，便可重获天命，得到天的护佑，说明知识分子的道义理想始终不能与皇权力量相抗衡，反而只有借重于这种体制力量才可能落实。此外，我们还必须意识到《诗纬》家说"四始五际"的神秘主义指向，联系前文所猜测《诗纬》家与原始巫术文化的关联，则其将"元皇"、"四始"、"五际"并举，恐怕不能仅以利用论的视野看待。

---

① 陈乔枞：《诗纬集证》，787 页，见《续修四库全书》（总 77 卷），上海古籍出版社，1997。

② 陈乔枞：《诗纬集证》，786 页，787 页，见《续修四库全书》（总 77 卷），上海古籍出版社，1997。

③ 刘小枫：《儒家革命精神源流考》，见其《个体信仰与文化理论》，四川人民出版社，511 页。

"四始五际"说相关于《诗纬》家对受天命而王之历史观的探讨，"六情十二律"说则相关于教化天下，而侧重于知人心、通人情、览民俗。从学理基础看，"四始五际"的基石是阴阳，而"六情十二律"的基石是音律。在此，翼奉之齐《诗》翼氏学便与《诗纬》发生了关联。

现存纬书有部分材料涉及到"六情"、"十二律"之说，《春秋演孔图》更明言："诗含五际六情。"但在经辑佚而成之《诗纬》中，却不见有关这方面的明确叙述，而仅体现于具体解释中。所以，关于"六情十二律"的理论解说，便不能不从翼奉讲起。

《汉书·翼奉传》记载翼奉"好律历阴阳之占"①，这与其说《诗》的两条思路相关。前已指明，"阴阳"是"五际"说的理论基石，而翼奉说："《易》有阴阳，《诗》有五际，《春秋》有灾异，皆列终始，推得失，考天心，以言王道之安危。"② 《十月之交》之为一际，正来自于翼奉。至于"律历"，则与"性情"相关。翼奉说："《诗》之为学，情性而已。五性不相害，六情更兴废。观性以历，观情以律，明主所宜独用，难与二人共也。……唯奉能用之，学者莫能行。"③ 可知"五际"、"性情"正是翼奉说《诗》的核心观念。

翼奉对"六情十二律"之说十分看重。当时平昌侯王临欲从其学习这套理论，翼奉不仅"不肯与言"，更赶紧给汉元帝上封事，说明其中缘故："臣闻之于师，治道要务，在知下之邪正，人虽乡正，虽愚为用；若乃怀邪，知益为害。知下之术，在于六情十二律而已。……今陛下明圣虚静以待物至，万事虽众，何闻而不谕，岂况乎执十二律而御六情！……以律知人情，王者之秘道也，愚臣诚不敢以语邪人。"④ 原来"六情十二律"竟是"王者之秘道"，掌握了这套理论，便可知臣下正邪，这就难怪他要自重其说。

翼奉所说"性"、"情"之义，具见萧吉所著之《五行大义》，文繁不

---

① 《汉书·睢两夏侯京翼李传》，3167页，中华书局，1962。
② 《汉书·睢两夏侯京翼李传》，3172页，中华书局，1962。
③ 《汉书·睢两夏侯京翼李传》，3170页，中华书局，1962。
④ 《汉书·睢两夏侯京翼李传》，3167—3168页，中华书局，1962。

能具引，要旨有二：其一是以"仁义礼智信"等"五常"释"性"，以"喜怒哀乐好恶"等释"六情"，认为"情胜性则乱，性胜情则治。性自内出，情从外来，情性之交，间不容系"。其二，将"性情"与五行、六律、阴阳、五藏、五方相配，认为其间存在对等关系[①]。以"仁义"等释"性"、以"喜怒"等释"情"、以"性"节"情"，这一旨在解释人的本质、心理的思路，在孟、荀已肇其端，而以阴阳、五行、五方、五藏等释"情性"，则是汉儒致力开发的一天人的话语构架，其理论构成远比先儒精密复杂得多，虽然其最终目的无非是借助天道信仰，为儒家伦理主义的思想路线提供坚实根据。

翼奉并曰："五行动为五音，四时散为十二律。"[②] 很显然，翼奉将五行、十二律、五脏、六方、四时等相比配，旨在建构一个具有极强的延展性和阐释性的理论架构，以沟通天地人物事，为君主提供一种"知下之邪正"、"知人之情"的方法。"知下之邪正"的方法是"观性以历"，以翼奉本人的实践看，是以月、日、时推断人性之邪正，而"师法用辰不用日，辰为客，时为主人"。其间又据时、辰正邪的配合分为种种情况[③]。例如翼奉即据此推占王临为邪人，因为其时辰"乃正月癸未日加申，有暴风从西南来。未主奸邪，申主贪狼，风以大阴下抵建前，是人主左右邪臣之气也。平昌侯比三来见臣，皆以正(晋灼曰：此当言邪辰加邪时，字误作正耳)辰加邪时"[④]。月为"正月"，日为"癸未"，按"用辰不用日"说即"未"，时为"申"，皆有规定性，经过排比即知其为邪臣。这种观念强调的是人与自然的神秘联系，不过，这种方法也着实太不便操作，至于只有翼奉"能用之，学者莫能行"，所以"明主所宜独用"云云便不免叠床架屋之论。

"知人之情"的方法是"观情以律"，这就与《诗》发生了联系。这是因为，不仅如翼奉表白"《诗》之为学，情性而已"，诗歌中的情感与

---

① 萧吉：《五行大义》(钱杭点校)，106页，108页，上海书店，2001。
② 《汉书·睢两夏侯京翼李传》晋灼注引翼奉语，3196页，中华书局，1962。
③ 《汉书·睢两夏侯京翼李传》载翼奉语，3170页，中华书局，1962。
④ 《汉书·睢两夏侯京翼李传》，3168页，3169页，中华书局，1962。

乐律也确实存在着密切的关系。体现为解《诗》方法，即将“十二律”与“六情”相配以说《诗》。这种观念和方法在《诗纬》对《风》诗的解说中得到了体现。

前已列举《诗纬》对齐、陈、曹、秦等地诗歌风格的解说，那是以音律与季节及地理状况相配合；《诗推度灾》又举列了各国在天文上的分野，如“邶国为结蝓之宿，鄘国天汉之宿，卫国天宿斗衡，王国天宿箕斗，郑国天宿斗衡，魏国天宿牵牛，唐国天宿奎娄，秦国天宿白虎，气生玄武，陈国天宿大角，桧国天宿招摇，曹国天宿张弧”。这些说法与《汉书·天文志》、《汉书·律历志》颇有不同。对此，曹建国的论文有很好的说明。他说，除了陈国外，《诗纬》对其他国的分野都作了调整，之所以要做这种调整，原因就是翼奉所说的“执十二律以御六情”。比如它把唐位调整到“亥”位，因“亥”有闭藏之意；律中应钟，《汉书·律历志》：“应钟，言阴气应亡射，该藏万物而杂阳阂中也。”方位属北，而“北行贪狼”。这样它就可以解释为什么《唐风》多俭，如《蟋蟀》、《山有枢》等诗。又如移秦于“酉”，因《秦风》多杀伐之音。移齐于“寅”，因“寅”有“物大、物多”之意；律中太簇，《汉书·律历志》：“太族：族，奏也，言阳气大，奏地而达物也。”方位属东，“东方之情，怒也。”何谓“怒”？《汉书·翼奉传》颜师古注引孟康语：“东方木，木性受水气而生，贯地而出，故为怒。”这样它就可以解释《齐风》为什么体式舒缓，泱泱有大国之风。而它之所以对陈位未作调整，因为陈处季春之位，律中姑洗。《乐叶图徵》云：“岁气百川一合德，鬼神之道行，祭祀之道得，如此则姑洗之律应。”因姑洗正应鬼神巫祭之事，与《陈风》正合，故未作调整。① 可知，《诗纬》解《风诗》运用的正是翼奉“观情以律”的方法。

可以进一步考虑，运用“观性以历，观情以律”的方法，在知人“情性”之后又当如何？翼奉没有明言，而《诗纬》也付诸阙如。但若将其置于《诗》学整体思想结构中，那也就是教化天下的治政主张。两汉

① 曹建国：《〈诗纬〉论〈诗〉》，未刊稿。

《诗》学普遍存在着“经学之《诗》”的看待视野，在此视野的压力和导引下，对诗歌情感肌质的体验和理解，也就大多围绕着政治教化的轴心展开，这在《诗》学理论上就表现为以“情胜性则乱，性胜情则治”为核心理念的“情性”观，以及“《诗》持人情性”的功能论。《诗》学家普遍认为，《诗》不仅可以提供历史镜鉴，也可以之为教化手段，陶冶“情性”，使归于“正”，而所谓“正”者即阴阳和顺。《诗汎历枢》说：“乐者，非谓金石之声、管弦之鸣，谓阴阳和顺也。”此“乐”合“诗”而言，正是这一普遍观念的表达。“性”为“阳”，“情”为“阴”，“情”决定于“性”，故当以“性”统“情”。这些对作为圣经的《诗》的理解，是很容易在现世文化（文学）创造中发生意义的。

《诗纬》解《诗》运用了翼奉的“六情十二律”理论，表明两者存在着相当密切的关系，但究竟是《诗纬》家取法翼奉，还是翼奉取法《诗纬》家，则颇难判定。至于《诗纬》以《大明》、《四牡》、《嘉鱼》、《鸿雁》为“四始”，与齐《诗》家匡衡所说“孔子论《诗》，以《关雎》为始”① 极为不同，说明不能笼统地将《诗纬》视为齐《诗》。而凭“六情十二律”理论将《诗纬》看作是受到齐《诗》翼氏学影响的产物，又忽视了包括《诗纬》在内的纬书形成的层累性质。实际上，虽然两汉经学有今文经学、古文经学、谶纬学之别，但在学派与学派之间并不如我们所想象的那样壁垒森严，尤其是在一些基本的文化观念上面，各家各派都是相似的，只是话语表达方式有所不同而已。

四、结　　语

谶纬是两汉非常独特的文化现象。谶纬之学包容万象，几乎囊括了两汉各种学问知识，相当典型地代表了汉人的基本思想和信仰，而纬书则是以神章灵篇的形式表达儒家知识分子道义理想的奇异之作。若从正统儒学的立场看，纬书中充斥着荒诞之言、无稽之谈，但又未尝不可提出反问：“汉代的儒生打破了原来的皓首穷经的陈茧，

---

① 王先谦：《诗三家义集疏》（上册），4 页，中华书局，1987。

把这些儒学以外的学问纳进自己的学术范围，这究竟是简单的儒学的神学化、宗教化，还是儒学在某种意义上的一种解放？”①

谶言纬语涉及到一些有关“诗”、“礼”、乐”的思想材料，这些材料可能来自于各个方向上的吸纳，也可能就是谶纬家所创造，但将这些材料予以排比整合，便可重构出统摄材料的文论构架。从基本文论思想方面，谶纬学与今古文学大致相同，但就其文论构架来说，谶纬文论叙述是一种政治神话论类型的文论，所谓“文”乃是神灵启示录，儒家经典就是这样的神灵启示录，因此谶纬家做出神义论的经典释义便是显然的，其最终指向则是在现世实现宗教化的德治国家。因此，谶纬家致力于探讨受天命而王的历史依据，以及教化天下的种种方式。这些都体现在有关“诗”、“乐”的材料中。

纬书家是儒教士左派（刘小枫语），他们将那些激进论的思想隐藏于神话论的叙述中，则在某种意义上，他们便是文明社会中的巫师。他们相信，通过掌握一套通灵的技术，就可以预言未来，也可以通过一定方式对社会文化甚至宇宙自然发生影响，这使得他们具有强烈的自信感与担当意识。但是，他们实际上又并没有什么力量，可以按照他们的理想改变社会的进程，例如易姓而王以循天命，而只有进入政治、文化、教育等种种体制，才能发出声音，但是等到他们真正进入体制内的时候，这声音实际上早已经变形了。

这种命运同样体现在今古文学家身上，因为这是汉代知识分子的共同命运！

---

① 吕宗力、栾保群：《〈纬书集成〉前言》，3页，见《纬书集成》，河北人民出版社，1994。